



Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo indagar la obra de Baruch Spinoza en búsqueda de elementos que permitan pensar en la posibilidad de una lectura con perspectiva estética de la *Ética*. Si bien no encontramos en la *Ética* un tratamiento explícito y desarrollado de problemas de índole estética, como podrían ser la belleza o el arte, sostengo que es viable tomar determinados pasajes y componentes de la obra que, en su conjunto, dan cuenta de una revalorización de la sensibilidad y la corporalidad en Spinoza. Sobre esta base, fundamentaré la potencialidad de encontrar lugar, dentro de su obra, para una arista estética, particularmente presente en la tercera parte de la obra, donde el autor se propone indagar sobre la naturaleza y la fuerza de los afectos.

Como menciona Theódore Alegría (1990, revista *Areté*), no es factible hablar de una estética en Spinoza en el sentido tradicional de la palabra. De hecho, la única mención que encontramos en la obra sobre la belleza, es la siguiente:

(...) si el movimiento que los nervios reciben de los objetos captados por los ojos conviene a la salud, los objetos por los que es causado son llamados *bellos*; y *feos* los que provocan un movimiento contrario. (...) Todo ello muestra suficientemente que cada cual juzga de las cosas según la disposición de su cerebro, o, más bien, toma por realidades las afecciones de su imaginación. (Spinoza, 1677, pp. 96)

En este fragmento, del Apéndice de la Primera Parte de la *Ética*, Spinoza hace alusión muy brevemente al problema de la belleza y de lo bello. Se opone a la concepción objetivista de la belleza, según la cual la belleza o la fealdad son cualidades objetivas de las cosas. En la carta 54 a Hugo Boxel, afirma que la belleza es un efecto sobre el observador que se produce por el movimiento de los nervios que conduce a la salud:

La belleza, distinguido señor, no es tanto una cualidad del objeto que se ve, cuanto un efecto en el sujeto que lo ve. (...) De suerte que las cosas, consideradas en sí mismas o en relación a Dios, no son ni bellas ni deformes. (Spinoza, 1988, pp. 320)

A pesar de que en la *Ética* la mención sobre la belleza sea tan acotada, y siguiendo de nuevo a Alegría, el análisis de la obra en búsqueda de motivos que aboguen por la presencia de lo estético es posible si entendemos que los conceptos no son absolutamente fijos ni preestablecidos, sino que se construyen y constituyen en su



funcionamiento efectivo en el marco de un texto. Con ello no pretendo forzar el concepto de estética ni interpretarlo como un término aplicable a cualquier ámbito. Al contrario, lo que pretendo respecto a este concepto, es explorar su flexibilidad para determinar su aplicabilidad a la obra de Spinoza. Para ello, comenzaré retomando el abordaje que hace W. Tatarkiewicz de la experiencia estética en el capítulo undécimo de su libro *Historia de seis ideas*.

La experiencia estética

Siguiendo a Tatarkiewicz la denominación grecolatina *estética* surge a mediados del siglo XVIII en Alemania de la mano de Baumgarten, quien designa con este término al estudio del conocimiento sensible de la belleza. Previo al siglo XVIII, la experiencia estética ya era definida como la percepción de la belleza. De esta forma, era prominente la asociación de la experiencia estética con la experiencia de la belleza, aunque se distinguieron, a lo largo del tiempo, distintas propiedades características de la experiencia estética tales como la sublimidad, el encanto, lo trágico y lo cómico.

No fue hasta la segunda mitad del siglo XIX que la experiencia estética tuvo un tratamiento más desarrollado y desvinculado ya de la belleza como principal concepto de la estética. Tatarkiewicz menciona aquí la teoría de la naturaleza activa de las experiencias estéticas o de la empatía (pp. 372). La misma se sitúa originalmente en Alemania y puede retrotraerse al siglo XVIII, encontrando en Novalis y Herder sus primeros exponentes. La tesis propuesta por esta teoría es que el sujeto transfiere su propia actividad, sus propias experiencias, al objeto, estableciéndose una especie de resonancia psíquica por el descubrirse a uno mismo en un objeto diferente de sí. Dicha resonancia sería, para algunos exponentes de esta postura, el origen del placer y de la satisfacción.

Hay diferentes opiniones acerca de la naturaleza de la empatía: encontramos quienes la entienden como un instinto primitivo, con disposiciones hereditarias, o bien, desde una perspectiva más bien empírica, como el efecto de una serie de experiencias y asociaciones. Uno de los tópicos de discusión fue si la empatía estética era una empatía de los sentimientos o de las ideas. Sus críticos objetaron que se esencializaban requisitos previos a la actitud estética, es decir, que lo que la teoría propone son condiciones necesarias, pero no suficientes para la experiencia estética.



De todas formas, lo interesante de esta conceptualización es que permite tender un puente hacia Spinoza por su revalorización del rol de los afectos para la experiencia estética. A su vez, la teoría de la empatía propone a un sujeto que es más bien activo en la experiencia, cuya disposición (ya sea entendida como heredada, empírica, etcétera) condiciona (por no decir impone) la relación con el objeto. El placer y la satisfacción son resultado de esta ecuación. Volveré sobre este posicionamiento en el análisis de la teoría de los afectos spinoziana.

Corporalidad, afectos y potencia en Spinoza

Es sabido que el posicionamiento de Spinoza respecto de la corporalidad se inscribe en un marco de discusión donde el autor se distancia de las ideas de Descartes. Particularmente, Spinoza se posiciona contra la tesis del *Tratado de las pasiones del Alma* (Descartes, 1649) según la cual el alma puede tener dominio sobre los afectos mediante el movimiento voluntario de la glándula pineal. Dice Spinoza:

Ya sé que el celeberrimo Descartes, aun creyendo que el alma tiene una potencia absoluta sobre sus acciones, ha intentado, sin embargo, explicar los afectos humanos por sus primeras causas, y mostrar, a un tiempo, por qué vía puede el alma tener un imperio absoluto sobre los afectos; pero, a mi parecer al menos, no ha mostrado nada más que la agudeza de su gran genio, como demostraré en su lugar. (Spinoza, 1677, pp. 168)

Spinoza rechaza esto debido a que alma y cuerpo son dos modos de dos de los atributos de Dios, a saber, el pensamiento y la extensión, correspondientemente. No puede haber jerarquías entre los atributos de Dios. El cuerpo no es entendido como una cárcel del alma y no hay en él ni en las emociones una connotación negativa, sino que es un elemento esencial en el despliegue de la potencia en la inmanencia.

Ahora bien, los modos finitos se encuentran insertos en cadenas causales, relación que alcanza a los seres humanos. Somos seres relacionales, seres cuya esencia reside en relacionarse con otros seres. Todo cuerpo posee, entonces, la **calidad de relación con otro**. En razón de ello, el cuerpo es *afectado* por otros cuerpos que a su vez son movidos por otros cuerpos. Los **afectos** son afecciones del cuerpo y son en la mente lo que en el cuerpo son modificaciones físicas, teniendo en cuenta el paralelismo entre ambos modos de la sustancia, retomado en el amplio escolio de la segunda proposición.



Las **emociones**, entonces, son la correspondencia en el alma de las afecciones en el cuerpo, que funcionan como un estado de la misma.

Tanto los afectos como las ideas, entendidas como correspondencia mental de los eventos físicos, implican consecuencias, esto es, favorecen u obstaculizan, aumentan o disminuyen, la potencia del cuerpo. Por lo tanto, las relaciones que establecemos con otros cuerpos implican el aumento o la disminución de la potencia como capacidad de producir y de ser en el mundo. Esto significa que las relaciones no implican la destrucción de la potencia sino su afirmación respecto a ellas; nuestra potencia crece en la medida en que se compone de relaciones corporales.

Pero, ¿a qué se refiere Spinoza con la potencia del cuerpo? El conatus es la esencia del hombre que sirve a su conservación, la determinación a realizarse, la inclinación o el deseo intrínseco de perseverar en el ser. Se trata, como menciona Daniela Losiggio, de una definición dinámica de la esencia que se explica por su actualidad; la esencia es una potencia que continuamente se efectúa, en afecciones y afectos (2015, pp. 403). En el escolio de la proposición novena de la Parte Tercera de la *Ética*, Spinoza afirma que el esfuerzo relacionado únicamente con el alma es llamado voluntad, mientras que, cuando se relaciona tanto con el alma como con el cuerpo, es llamado apetito o deseo (Spinoza, 1677, pp. 179). El deseo es distintivo del hombre y es la conciencia del apetito, aunque este último se encuentra siempre presente sea uno consciente o no de él.

Con ello, Spinoza inicia el desarrollo de su “mecánica de los afectos” (Vidal Peña, n.º de la Tercera Parte de la *Ética*), que se compone de tres afectos primarios (el deseo, la alegría y la tristeza) y una serie de afectos que se desprenden de ellos. Un aumento de la potencia del cuerpo se refleja en la mente a través del goce, mientras que el reflejo psíquico de la disminución de la potencia del cuerpo es la tristeza (Scribano, 2008, pp. 95). Lo mismo sucede con la perfección del alma; aumenta mediante la alegría y disminuye mediante la tristeza. De esta forma, todas las pasiones remiten a la auto – conservación.

Me interesa destacar aquí dos cuestiones, con el fin de vincular la teoría de la empatía en la experiencia estética con la teoría de los afectos spinoziana. Spinoza afirma en la Proposición XI de la Parte Tercera de la *Ética* que llama placer o regocijo al afecto de la alegría cuando es referido a la vez al alma y al cuerpo (1677, pp. 180). Seguidamente, aclara que el placer se refiere al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que



las restantes y en este sentido Vidal Peña precisa (en la nota a pie anteriormente citada) que el término de “placer” es en el texto latino “tistillatio”, que significa cosquilleo. Esta aclaración del traductor hace notar el componente fisiológico del placer. En cambio, el regocijo aparece cuando todas las partes del hombre resultan igualmente afectadas. En ambos casos, se trata de un vínculo entre un sujeto cuya esencia es su conatus individual (compuesto por una determinación, en tanto naturaleza naturada, pero también de afecciones de cuerpos externos, en tanto ser relacional) y un objeto que, incorporado a la ecuación que dicta el conatus, provoca el placer o regocijo. El conatus podría relacionarse aquí con la resonancia psíquica a la cual alude la teoría de la empatía, con el encontrarse a uno mismo en el objeto. Ya en el Corolario II de la Proposición XVI de la Parte Segunda de la obra Spinoza afirmaba, al mencionar la idea de la afección como resultado de la naturaleza del cuerpo afectado y del afectante, que “(...) las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores” (1677, pp. 125).

Lo mismo sucede con el fragmento citado del apéndice de la primera parte de la Ética. Lo que queda claro es que Spinoza propone un sujeto que idealmente es lo más activo posible, cuya esencia se despliega y actualiza constantemente en el marco de un sistema determinista e inmanente, y que este sujeto no es incompatible con la teoría de la naturaleza activa de la experiencia estética. Me propongo ahora desplegar otras consecuencias de la teoría de los afectos de Spinoza para dar cuenta del rol central del conatus y de los afectos en el sistema del autor.

Obrar o padecer

La idea del cuerpo existente en acto es lo que constituye la esencia del alma, y, a su vez, dicha idea se compone de otras ideas que pueden resultar adecuadas o inadecuadas, según se relacionen con la imaginación o con la razón o reflexión. Las ideas inadecuadas son ideas parciales, incompletas, adecuadas en Dios sólo porque tiene en su mente infinita ideas que la mente finita no tiene. Si una mente está habitada por ideas inadecuadas, sus deseos serán pasionales y no afectos activos, por lo que la mente juzgará necesariamente bueno lo que las pasiones dicten. En este caso, el ser humano es dominado por fuerzas exteriores que le imponen formas de ser y de construir su vida, es pasivo y padece las relaciones exteriores. Sin embargo, las pasiones pueden ser transformadas, primero mediante un conocimiento de las acciones y pasiones, y luego



asumiendo un rol activo respecto a ellas, obrando: debe haber un control y una apropiación con el fin de determinar el sentido de la existencia.

Tanto la actividad como la pasividad son conforme a Dios, pero la primera es consciente y la segunda no, de lo cual se sigue una idea de actividad semejante a la de libertad, como bien menciona Vidal Peña en la segunda nota al pie de la Parte Tercera de la obra. El camino “real” de la virtud, entonces, comienza con la contemplación de uno mismo y culmina en una reafirmación consciente del determinismo; es un camino donde el conatus funciona como brújula, donde las afecciones y la experiencia estética son el medio para descubrirme y alcanzar un mayor grado de felicidad y de libertad como reconocimiento de la necesidad y conformidad con ella.

De esta forma, la vida se construye a partir del dominio de las relaciones exteriores y del control sobre las relaciones interiores. La apuesta por una vida estética yace en la posibilidad de ser activos en la vida emotiva que conlleva a usar el término afectos y no pasiones. En esta línea, Alegría afirma que en la Parte Tercera de la Ética Spinoza cierra el camino moral vinculado al público moderno, ruptura a partir de la cual traza una perspectiva del mundo inclinada a la estética, donde la virtud es interpretada como potencia del cuerpo y los juicios de valor dependen del deseo de cada uno. El autor juega, en este punto, con los términos de ética y estética y afirma “estética es(t) ética” (Alegría, 1990, pp. 153)

Conclusiones: la apuesta por la vida estética.

En el marco de una filosofía racionalista que tiene su máxima expresión en el *more geometrico* como método de exposición, Spinoza toma el camino de la estética al alejarse de cualquier idea de finalidad práctica que no sea el conatus referido al cuerpo y a la mente (EIV, def. 7, y EIII Proposición 9, escolio).

La arista estética en Spinoza no aparece en forma de crítica del juicio estético, sino que emerge dentro de la teoría de los afectos como una apuesta por la vida estética. La vida estética consiste en la construcción de sí mismo como un proyecto constante y que se actualiza o redefine ante las afecciones, esto es, ante las relaciones. Nos encontramos ante un individuo definitivamente social y comunitario, que es constituido en su ser y en su forma de producir por las relaciones que forman su alma, y que aumentan o disminuyen su potencia. La visión de Spinoza sobre el ser humano, en este sentido, es



más íntegra, pues da cuenta de una relación exterior que se desarrolla en el marco de una inmanencia condicionada.

En esta línea, el conocimiento de sí mismo es fundamental para llevar una vida donde seamos capaces de crecer y producir de acuerdo a nuestros deseos entendidos como afirmaciones que nos llevan a crear un espacio más vital. En la vida estética descansa cierta posibilidad de libertad (dentro del marco determinista que atraviesa la obra de Spinoza), libertad indudablemente ligada a la responsabilidad con uno mismo, al hacerse cargo de la propia existencia y conocer el conatus de uno:

Llamo servidumbre a la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor. (Spinoza, 1677, pp. 245)

El objetivo de este trabajo era fundamentar la potencia de una lectura con perspectiva estética de la obra de Spinoza. Considero haber presentado los elementos que permiten pensar en la posibilidad de desarrollar un concepto de vida estética en Spinoza, cuya potencialidad reside en la conformación de seres humanos más libres.



Referencias

Alegría, T. (1990). La estética de Spinoza: sobre ciertas ambigüedades de la *Ética* y de sus lecturas. *Areté, Vol II* (Nº2), pp. 151 – 170. Doi:

<https://doi.org/10.18800/arete.199002.002>

Descartes, R. (2017). *Tratado de las pasiones del alma*. Barcelona: Austral.

Losiggio, D. (2015). De Spinoza al Romanticismo: sobre cómo las pasiones políticas devienen sentimiento estético en Macón, C. y Solana, M. (Eds.), *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado* (pp- 397 – 426). CABA: Academia.

Scribano, E. (2008). *Guida alla lettura dell'Etica di Spinoza*. Bari (Italia): Editori Laterza.

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Hyspamérica.

Spinoza, B. (1988). *Spinoza: Correspondencia*. Introducción, traducción, notas e índices de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza editorial.

Tatarkiewicz, W. (2017). *Historia de seis ideas*. Madrid: Tecnos.